

# EGYETEMES ERKÖLCS VERSUS ETIKAI RELATIVIZMUS

(A francia felvilágosodás öröksége: multikulturalizmus  
vagy emberjogi univerzalizmus?)

LUDASSY Mária

**M**ontaigne óta emancipatórikus szerepe volt a tündér- (vagy boszorkány) meszeszerű útleírásokból, hol-volt-hol nem volt hangulatú narratívákból származó, az erkölcsök összemérhetetlen sokféleségét sugalló relativista tényeknek-érveknek. A vallásháborúk korában a vallási tolerancia eszmei szövetségese volt az etikai relativizmus ezen példatára: vannak és virágoznak olyan kulturák, melyek nem ismerik a kardinális keresztény erényeket (kiváltképp a szüzesség nem-erényként való elvetése volt kedvenc példája a „libertinus” gondolkodóknak a reneszánsztól a felvilágosodásig), s e természethez közelálló népek a közösség boldogulását nem tagjaik természetes boldogságvágyának, a testi öröm forrásának elfojtása-eltiprása árán vélik megvalósíthatónak. Ám nem csak szabadságszerető idillekről tudósítottak a világtutatók (az individuális boldogság és a közérdek *prestabilita harmoniáját* hirdető szexuál-szabadságharcos utópiák közül a legcsodálatosabb *Diderot* Bougainville utazásához írt pótlása). Hihetetlen kegyetlenkedések, kínzások, gyermekáldozatok és szülőgyilkosságok, rituális és étrendi emberevés ténye-réme is szerepelt az útibeszámolók között. Ami éppen hogy nem azt igazolta, hogy keresztény karitás Krisztus szeretetvallása nélkül is lehetséges az egyetemes emberszereteten, az emberiség „quod semper, ubique et ab omnibus” meglévő elvein alapuló erkölcs. *Locke*-nak remekül jött az emberevés empíriája, midőn Descartes velünk született erkölcsi elveinek tanát kívánta cáfolni, ám elég sok nehézségbe került, amíg az *Emberi értelemről* szóló értekezés második könyvében a „Nincsenek velünk született gyakorlati elvek” kiinduló tételétől eljutott a matematikailag bizonyítható morál tételezéséhez. S természetjogi bázisú, az ember elidegeníthetetlen természetes jogain alapuló társadalomfilozófiájában, a *Polgári kormányzatról* szóló értekezésében *Locke* mintha el is felejtette volna a gyakorlati

elvek velünk születettségét cáfoló etnográfiai esettanulmányokat, s oly határozottsággal állítja az első gyilkos, Káin kitörölhetetlen bűntudatát, mely ugyan a testvérgyilkosságban nem akadályozhatja meg, de abban igen, hogy lelkiismeretfurdalás nélkül élvezze véres tette gyümölcseit, mintha sohasem ecsetelte volna a vademberek európai ésszel felfoghatatlan kegyetlenkedéseinek erkölcsmentes szokásait. Ezen, a gyilkosok lelkéből is kitörölhetetlen erkölcsi érzék kutatásával, a lelkiismeret ontológiai bázisának keresésével telt a „Voltaire századának” is becézett felvilágosodás kora, mely bázist nem volt könnyű kibányászni a bibliai fundamentalizmus kellékeként szétzúzott egyetemes (katolikus?) erkölcs romjai alól, a keresztény – azaz európai – civilizáció kitüntetését valló valláserkölcs kritikája közepette. Miközben az erkölcsi univerzalizmus, az emberre mint emberre érvényes elidegeníthetetlen szabadságjogok posztulátuma – ha szigorúan vesszük: a görög és zsidó, a férfi és nő, az úr és szolga közti különbséget eltörölő kereszténység legfontosabb moráleteológiai hagyománya – elengedhetetlen eszmei fegyver, szellemi szövetséges a helyi hagyományok nevében uralkodó evilági zsarnokságok elleni szabadságharcban. Voltaire „Metafizikai értekezése” (1734) még az emberiség egységes származása elleni bibliakritikusi magabiztosság szellemében íródott:

„Mind e különböző emberek, akiket Ön lát, mondja nekem, ugyanattól az atyától származnak; és elmesél egy hosszadalmas történetet valami Ádámról. De igen gyanusnak tűnik nekem, amit a hosszú fekete reverendába bújtatott ember beszél. Érdeklődöm, hogy vajon egy gyapjas feketehajú és lapos orrú néger férfiúnak született-e valaha szőkehajú, hajlott orrú és kékszemű gyermeke, hogy fehér férfiak és nők világharchoztak-e valaha sárga népeket. Azt válaszolta, hogy soha...” (109. o.)

A biológiai eredet különbözőségét még inkább áthidalhatatlan-összemérhetetlen különféleséggé teszi a kulturális-történelmi fejlődés eltérő volta, s az, hogy Voltaire korai művében nincs kitüntetett – mondjuk „európacentrikus” – erkölcsi értékrendszer. Ami Pascal számára melankólikus tényítélet volt – t. i. hogy ami erény a Pirreneusok innerső oldalán, az bűnnek számít a túlsó oldalon – az Voltaire számára szinte diadalmenet: a Tízparancsolat *nem* „mindig, mindenütt és mindörökké” érvényes erkölcsi elvek foglalata: „Törvények kellene, hogy a társadalom fennmaradjon, ahogy minden játékhoz szabályokra van szükség. E törvények többsége önkényesnek tűnik; kitalálódik érdekeiktől, szenvedélyeiktől és véleményüktől függenek, valamint az éghajlat természetétől, mely alatt az emberek társadalomba tömörültek. Valamely országban, melyben a meleg miatt a bor őrjöngésre készítené az embereket, célszerűnek találták bűnnek nyilvánítani a borivást; hidegebb éghajlaton dicsőség bortól lerészegedni. Emitt a férfinak be kell érnie egy feleséggel; amott megengedik, hogy anynyit tartson, amennyit csak etetni tud. Egyik országban az apák és anyák esdekelnek az idegeneknek; feküdnének le leányaikkal, másutt meg elveszti becsületét az a leány, aki odaadja magát egy férfinak. Spártában bátorították a házasságtörést; Athénban halálbüntetéssel sújtották.” (9. fej. Az erényről és a bűnről, i. k. 121. o.)

Jellemző azonban, hogy a megértő mosollyal kísért „relativista” tények kivétel nélkül az étkezési és szexuális szokások sokféleségét érintik: nem hiszem, hogy létezik olyan univerzalista gondolkodó, aki a kínai és a francia konyha különbségét kívánná megszüntetni, midőn az emberi jogok érvényességét szeretné kiterjeszteni a Tiamennen térre. A kulturális relativizmus és a konvencionizmus kölcsönösen feltételezik egymást. Voltaire *Metafizikai értekezésében* az eltérő kulturák különféle törvényekben-játékszabályokban egyeznek meg. Ám van egy egyetemesen érvényes norma, ami azonban nem a törvények tartalmára, hanem betartásuk kötelező voltára vonatkozik. Voltaire itt lényegében Hobbes *Leviatánjának* igazságosság-definícióját veszi át: a lefektetett szabály (szerződés) betartása az igazságos, megszegése az igazságtalan. A szabály szubsztantív tartalmára való rákérdezés illegitim – mivel a legitimitás a pusztá szabálykövetés. És mivel nincsenek „transzkulturális”, természetes jogok – sem kitüntetett civilizáció, melynek normái természetjogi tekintéllyel bírnának – nincs mit és kitől, nincs jogalap vagy metapolitikai elv, amit számon lehetne kérni a különböző kulturáktól önnön játékszabályaik tiszteletbentartásán túlmenően:

„De mindeme népek, kik oly különböző módon viselkednek, találkoznak abban az egy dologban, hogy *erényesnek* nevezik mindazt, ami megfelel a lefektetett törvényeknek, és *bűnösnek*, ami ellentmond nekik. Így az az ember, aki Hollandiában szembe száll az önkénnyel, igen erényes embernek számít, azt pedig, aki Franciaországban köztársasági kormányzatot akar létesíteni, halálbüntetéssel sújtják. A legtöbb törvény oly szemmel látható ellentmondásban van a többivel, hogy nemigen fontos, milyen törvények útján kormányozza magát egy állam; annál fontosabb, hogyha egy törvényt egyszer már bevezettek, akkor vigyék is keresztül. Így semmiféle következménnyel nem jár, hogy a kocka- vagy kártyajáték szabályai ilyenek vagy olyanok, de egy percig sem lehetne játszani, ha nem követhénk legalább azokat az önkényes szabályokat, amelyekben megállapodtunk.” (uo.)

Az európai felfogású jogbiztonság egyik fontos mozzanatát ez a jogpozitivistá felfogás is tartalmazza: kádi bíráskodás kizárva, nem lehet *ad hoc* változtatni a törvényeket, személyi szimpátiák alapján alkalmazni vagy felfüggeszteni a törvény szigorát. De nem lehet a szomszéd kertjében virágzó jogszabályokat sem megkívnálni: aki olyan országban született, ahol csapd-le-csacsit játszanak, hiába szeretné racionális képességeit bridzsjátéskönyvben kibontakoztatni, ezt hazai pályán nem teheti. Voltaire azonban maga is paradigmaváltásra kényszerül, midőn olyan törvényekkel találja szemben magát, melyek ugyan hibátlanul kielégítik a zárt logikai érvényességű szabályok kritériumát, erkölcsileg-emberileg mégis elfogadhatatlanok. Ahol inkvizíció van, ott máglyára vetik az eretnekeket, halálra kínozzák a szentségtöréssel vádolt kamaszokat – mi baja volt Voltaire-nek Calas kínhalálával, La Barre lovag lefejezésével? A toulouse-i inkvizíció csupán saját játékszabályainak megfelelően járt el! Mi jogon akar természetjogi-„transzkulturális” normákat számonkérni ott, ahol a blaszfémia halálos bűnnek számít, s a kínvallatás kegyeletteljes erénynek, mert a nagy és kis inkvizítorok ilyen szabályokban állapodtak meg?

Ez rossz játék, döntött az 1760-as években Voltaire, és egyetemes érvényű erkölcsi normák, szükségszerű és kategorikus morális imperatívuszok megalapozásával kísérletezett, ám a kanti kategorikus imperatívusznak éppen kategoricitását nem tudná elfogadni (ahogy ötven évvel később, immár a kanti megfogalmazás ismeretében, Benjamin Constant is ugyanezen példán illusztrálja, hogy a leguniverzálisabb érvényességű erkölcsi parancsolat sem szükségszerűen érvényes erkölcsi határszituációkban).

„Valamennyien szeretjük és erénynek tartjuk az igazmondást, mert érdekünkben az áll, hogy ne csalatkozzunk. Annál nagyobb becsstelenségnek tartjuk a hazugságot mert minden rossz cselekedet közül ezt a legkönnyebb elrejteni és a legkevésbé költséges elkövetni; ám hány és hány alkalommal lesz a hazugság heroikus erény! Amikor például egy barát megmentéséről van szó, gyalázat sújtana, aki az igazat mondja, és semmi különbséget nem teszünk az ártatlanokat rágalmozó meg az olyan fivér között, aki hazugság révén megmenthetné testvérét, de megmondja az igazat s ezzel bírótá juttatja.” (124–125. o.)

Rendben van: nem hiszem, hogy bárki enyhítő körülményként értékelné, ha egy besúgónak bizonyult barátja azzal védekezne, hogy csakis az igazat jelentette a III/III-nak. De Voltaire eredeti álláspontja szerint egy olyan országban, ahol a pozitív jog előírja a feljelentési kötelezettséget, nem lehet rákérdezni a kérdéses törvény erkölcsös voltára, mert erkölcsös *per definitionem* csak az lehet, ami megfelel a törvényes előírásoknak (lsd. Leviatán). Később a metapolitikai-morálfilozófiai rákérdezés lehetőségét több variációban próbálja megalapozni Voltaire – és ezen egy témára írt változatok mind messzebbre viszik a velünk született erkölcsi elvek létét tagadó „ortodox” locke-iánus állásponttól, s közelítik valamiféle erkölcsi apriorizmus felé, ami egészen más – mondhatni ellentétes – értelmet ad a kulturális relativizmus továbbra is perdöntőnek tartott tényének. A porosz trónörökösnek 1737. október 15.-én írt levelében az erkölcs *diszpozicionális* felfogásával kerüli ki – vagy kerüli meg – az innatizmus vs. empirikus erkölcs antinómiáját, az összemérhetetlen szokáserkölcsök szertelensége és az univerzalisztikus érvényességű norma érvényesség-igényének dilemmáját:

„Én az embert vizsgálom. Bármilyen anyagból is van összegyúrva, szemügyre kell venni, van-e valóban bűn és erény. Ez a lényeges kérdés az embernél, nem bizonyos törvények alatt élő bizonyos társadalom számára, hanem az egész emberi nem számára; Fenségednek, aki egykor uralkodni fog, az erdeiben dolgozó favágóknak, a kínai mandarinoknak és az amerikai vadembereknek. Locke, ez a legbölcsebb metafizikus, akit ismerek, jogosan vont a kétségbe a velünk született eszméket, s úgy látszik, az a véleménye, hogy nincs semmilyen általános érvényű erkölcsi elv. E kérdésben vitatni mérészelem e nagy ember gondolatát. Abban egyetértek vele, hogy velünk született eszme nincs; amiből következik, hogy lelkünkben egyetlen velünk született erkölcsi ítélet sincs; de mivel szakáll nélkül születünk, következik-e ebből, hogy nem azért születünk, hogy bizonyos korban szakállunk lehessen?” (i. k. 132. o.)

Harminc évvel később, *A tudatlan filozófus* (1766) még magabiztosabban állítja az erkölcsi diszpozíciókból szükségképpen kinövő erkölcsi eszmék egyetemességének elvét a természettudományokban való tájékozottság tökéletes hiánya. Sőt a barbár szokások és embertelen szertartások kultusza sem lehet akadály a népek etikai ekvivalenciájának, melyet immár nem az erkölcsök tartalmi különféleségét áthidaló szabály-követő viselkedés formális kritériuma, hanem a lényegi-tartalmi uniformitás posztulátuma garantál.

„Előttem egy barbár, tudatlan, babonás horda, egy vérengző és kegyetlen nép, amelynek nyelvében még csak megfelelő szó sincs a geometria és az asztronómia megnevezésére; mindazonáltal ezt a népet ugyanazok az alapvető törvények korlátozzák, mint a bölcs káldaebelit, aki imerte a csillagok járását... Mindeme népek azt állítják, hogy tisztelni kell apánkat és anyánkat, hogy az esküszegés és az emberölés förtelmes dolog.” (31. §. Van-e erkölcs? i. k. 143. o.)

Még az elagott szülők megölése, sőt megevése is a szülők iránti szeretet és tisztelet manifestációja: attól a szörnyű haláltól menti meg őket, amit az ellenség fogságába esés jelentene, attól a szégyentől, amit az ellenség eledeleivé válás okozna. Az emberölés tilalma különben csak törzsen belül érvényes norma – ez nem igazán Voltaire és a természetjogi gondolkodók útja.

A némi anakronizmussal „polgárjogi harcosnak” mondható Voltaire akciói jogfilozófiai megalapozásához elengedhetetlennek tekintette az erkölcsi normák érvényességének, az emberi méltóság tiszteletben tartásának „általános és szükségszerű” voltának deklarálását, s ennek kedvéért ekkor már szívesen megfellebbezett az albinók és a feketék, az erotomán afrikai törzsek és a szerzetesek szűzességi fogadalma közötti különbségeknek az emberi nem erkölcsi egységét kétségbevonó következményeiről.

„Úgy tűnik nekem, hogy az igazságosság fogalma oly természetes, oly egyetemesen kialakul minden emberben, hogy független minden törvénytől, minden szerződéstől minden vallástól.” (Az igazságosság fogalma, i. k. 143. o.)

A *Metafizikai értekezés* konvencionalista igazságosság-felfogása, mely formális jellegével – szabálykövetés a szabály tartalmára való tekintet nélkül – kizárja a különféle kultúrkörök emberiség-szemlélet szerinti összemérhetőségét, *A tudatlan filozófus*, felfogása szerint kizárólag Hobbes nézete, aki úgy véli „nem létezik más törvény mint a megállapodás törvényei” (152. o.), ám gyakorlati erkölcsével maga is rácsafol amorális elméleti elveire. Ahogy az egyenesági Ádám-leszármazás tagadása is túl messzire ragadta Voltaire-t – egészen az emberi nem erkölcsi egységének a kétségbevonásáig – aképpen az egyetemes erkölcsi normák univerzalista posztulátuma is mintha túl sokat bizonyítana: majdnem mindegy, hogy milyen embertelen és elvtelen a különböző népek konkrét erkölcsi gyakorlata, az igazságosság elveinek absztrakt érvényesülése nem szenved(het) csorbát.

„Valamennyi nemzetnek sajátos vallási szertartásai, és igen gyakran képtelen és kegyetlen teológiai vagy metafizikai nézetei voltak, de ha arról van szó, hogy igazságosnak kell-e lenni, az egész világ egyetért.” (38. §. i. k. 153. o.)

Az igazi kihívást a francia felvilágosodás filozófusai számára nem annyira a különböző kultúrák szokásai-erkölcsai közötti összemérhetetlen különféleség jelentette, mivel ezt az emberi természet lényegi uniformitásának posztulálásával megoldhatónak vélték – legkedveltebb angol (pontosabban skót) barátjuk, David Hume példája nyomán, aki miután az *Inquiry into the Principles of Morals* Appendixében összefoglalja relativista benyomásait az időutazásáról (oly korba érkezett, melyben a filozófusok fiúknak udavaroltak ill, dicsőítették a hálátlan zsarnokgyilkost, az öngyilkosságot etc.), mindezt látszattá fokozza le az emberi természet változatlanságának tézisével, mely a (mérsékelt) önzést és a még mérsékeltebb jóindulatot a világ minden táján és a történelem minden korszakában lényegében egyformának mutatja. Ám a franciákra kevésbé volt jellemző a „mérsékelt” jelző, ezért eljutottak ahhoz a gondolatkísérlethez, mely az emberi természet kitüntetett és egyetemes attribútumai – racionalitása és szabadsága, értelmes érdekkalkulációra való képessége és szociabilitással kombinált szenvedélyei – kiindulótételéből nem az emberi erkölcs egyetemes emberiségét, hanem annak reménytelen szélső-szubjektivista szétesését következtette ki. Nem véletlen, hogy Voltaire-t nemcsak a toulouse-i inkvizíció tényleges rémtettei, hanem a század második felében fellépő naturalista nihilizmus teoretikus antihumanizmusa (mindenekelőtt La Mettrie Embergépének mechanikus amoralitása és Helvétius semmivel sem moderált egoizmuselmélete) is arról győzték meg, hogy az erkölcsi érzéket kitüntetett ismeretforrásként tételezze, mely a megvetett metafizika (majdnem morálteleológia) apparátusát mozgósítja az igazságosság univerzális érvényességének biztosításához és a tapasztalati-történelmi világ tényleges igazságtalanságai teoretikus megsemmisítése érdekében.

„Az égből kapja meg együtt az értelemmel  
A lelkiismeret zabláját minden ember,  
Az értelemmel ez már együtt születik,  
Ezekből evidens, mit az erkölcs tanít.”

(A természeti törvényről, 1755 Petri György fordítása, i. k. 298. o.)

Sőt az értelmi evidenciákkal ellentétben az erkölcsi tanítások érvényességét még a normaszegők sem tudják el-nem-ismerni: nem igaz ugyan az ágostoni „non posse peccare” tétele, mert vétkezni azt tudnak, csak azt nem tudják, hogy ne vétékként fogják fel gáztetteiket. Így semmisül meg minden empirikus erkölcsellenesség az Erkölcs Örök Igazságai metafizikai magaslatáról nézve:

„S az apagyilkosok, a rágalmazók,  
 Sem szólnak szívük mélyén efféle szót:  
 'De szép lesújtani, s kivált ártatlanokra!  
 Ágyékba döfni, mely életünket adta!  
 Be gyönyörű a bűn! Ó isteni tökély!’  
 Pedig ezt mondanák, ehhez kétség se fér,  
 Ha nem éreznék az egységes s szörnyű rendet,  
 Amit tiztel a bűn, akkor is, ha megszeg.”

(uo. 299. o.)

Logikailag Diderot fedezte fel – s ő ijedt meg legjobban önnön *trouvaille*-ától – annak lehetőségét, hogy az értelmes érdek-kalkuláción, sőt egyenesen a *quod tibi fieri non vis ateri non feceris* klasszikus természetjogi, pontosabban újtestamentumi maximán nyugvó racionális kölcsönösségi elv nem feltétlenül vezet az erkölcsi evidenciák elfogadásához, a másik embert erkölcsi személynek tekintő humanitás elveinek elismeréséhez. Nem arról van szó, hogy a racionális érdek-kalkuláció rövidtávra tervező formáját választom, és a *potyautas* szerepét preferálom (tartsa be mindenki más a törvényt...), avagy csupán gyakorlati erkölcsömben nem követem az erény elvben elfogadott elveit. A *Természetjog* című Enciklopédia-cikk (1755) „erőszakos okoskodója” az emberellenes elvek logikus, sőt méltányos megalapozására használja fel racionalitását. III. Richárdként elhatározza, hogy „rettenetet és zűrzavart hoz az emberi nemre”, s még a „gyáva lelkiismeretet” sem kell elhallgattatnia, mert ilyen nincs neki. És mindenekelőtt méltányos: nem várja el, hogy vele szemben másképp járjanak el, mint ő az embertársaival – csak azt a rettenetet teszi meg, amit vele is megtehet mindenki más, aki hasonló elszántsággal (vagy elvetemültséggel) képes kezelni felebarátait. „Mit felelhetünk erőszakos okoskodónknak, mielőtt megfojtanánk?” – kérdi kétségbeesve Diderot, mert az emberellenes tettek elkövetőjének (Beccaria tanítása nyomán) meg lehet bocsájtani, de az emberellenes elvek hirdetőjének soha. Mert ez utóbbi, La Rochefoucauld-t parafrázálva, még a képmutatás bűnével sem hajlandó hódolni az erény előtt. Válaszolni viszont kell neki, mivel racionálisan érvel a bűn reciprocitását valló veszedelmes világnézete védelmében, s érv nem maradhat megcáfolatlanul. Erőszakos okoskodónk az újkori szabadságfilozófiák legfontosabb előfeltevését teszi magáévá: mindenki maga ítélheti meg, hogy mi a legjobb neki, s ebből azok sem zárhatók ki, akik úgy vélik: nekik az a jó, ami másnak rossz, az okoz örömet, ami másnak fájdalmat – azaz a szadizmus „avant la lettre”.

Diderot csupán a metodológiai individualizmus feladásával látja feloldhatónak a dilemmát: nem lehet az egyes ember racionalitására, az individuum érdekkalkulációjára bízni az erkölcs fundamentumának lerakását, s mivel más (nemzeti vagy vallási) fundamentumok továbbra sem vonzzák, marad az emberi nem mint egyszerre reális (kvázi biológiai adottság) és ideális (morális hiposztázis) referencia-pont a naturalista nihilizmus és a kultúrális relativizmus szilárd ellenpólusaként.

„Azonban ha elvesszük az egyes embertől az igazságos és az igazságtalan megítélésének jogát, milyen ítélőszék elé visszük e hatalmas kérdést? Hova? az emberi nem síne elé; egyedül az emberi nemet illeti meg a döntés joga, mivel az emberiségnek egyetlen szenvedélye van: minden egyes ember java.” (i. k. 465. o.)

Mielőtt naivitásként megmosolyognók az „emberi nemhez való fordulást”, gondoljunk arra, hogy száz évvel később a naivitással ritkán vádolt *Tocqueville* sem talált jobb menedéket – esetében a „többség zsarnoksága” elől – mint az éghez (vagy az emberi nemhez való) fellebbezést, mert más legális lehetőség nem adódik a majoritárius demokráciában az egyéni lelkiismeret számára. Akár az Éghez, akár az Emberiséghez fohászkodunk – fellebbezünk, ez egyaránt feltételezi a pozitív jogi konvenciók – legyenek ezek akár a korlátlan népszuverénitás döntései, akár egy *jure divino* uralkodó abszolutizmus diktátumai – előtt vagy felett létező természetjogi normák érvényességét, melyek egy az individuális érdekkalkulációk racionalitásán és az államraisonon egyaránt túlmutató magasabbrendű Racionalitást reprezentálnak. Ebben a felmelegített természetjogi tradícióban találtak közös nevezőre az egymással szinte semmi másban egyet nem értő „philosophe”-ok, amikor megjelent *Helvétius* „A szellemről” majd „Az emberről” című műve, a mindent a személyes önzésre redukáló etika leglogikusabb kifejtése, mely kifecsegte a kimondhatatlan titkot: az egyéni önzésekből és csakis abból építkező többségi elvű politikai hatalom a hagyományos zsarnokságnál is despotikusabb elvet képviselhet, mivel a kisebbség számára még a morális méltóság megtartását sem engedélyezi – hiszen az rossz neki, amiben mindenki más (vagy a túlnyomó többség) örömet lel; s a tényleges többség döntése kevésbé vitatható, mint egy monarcha uralmának isten kegyelméből való volta – ez utóbbit pretenderek tucatjai kérdőjelezhetik meg, míg a nagyobb rész boldogsága kétségessé teheti a kisebbségnek még a boldogtalansághoz való jogát is, amennyiben az zavarja a többség ön-élégült élvezetét.

Diderot még nem ismerhette Benthamnek a jó-jó játék és a költészet élvezeti értékének elvi ekvivalenciáját kimondó híres-hírhedt tételét, ám már *Helvétius* utilitarizmusa kapcsán is az a véleménye, hogy az érzéki élvezetek hajszolására és a fizikai fájdalom kiküszöbölésére redukált személyes érdek akkor és csak akkor kalkulálható ki zökkenőmentesen, ha kiiktatunk minden, a testiségen túlmutató vagy szupraindividuális szempontot, *stricto sensu*, ha zárójelbe teszünk minden *par excellence* emberit számításaink során. Voltaire legalább egy kicsivel több szemérmetességet tanácsol az Önszeretet magamutogató glóriófikálásában Filozófiai ABC-jében: „Az önszeretet az emberek közötti közlekedés szerve; hasonlatos a fajunk folytonosságát biztosító szervhez: szükségünk van rá, ragaszkodunk hozzá, gyönyörűséget nyerünk tőle, de el kell rejtenünk.” Diderot patetikusabban utasítja el a személyes érdek mindenhatóságába vetett hit emberi méltóságot degradáló következményeit – s el is jut egészen az újtestamentumi moralitás prédikálásáig:



„A szerző szerint egyenesen érdek alkotja a becsületességet oly módon, hogy egyáltalán nem ismer el abszolút igazságosságot vagy igazságtalanságot. Ez egyik másik paradoxon... E paradoxon önmagában hamis, felállítása veszélyes: hamis, mert a természet szükségleteinkben, életünkben, létezésünkben, szervezetünkben és érzőképességünkben, melyek kitesznek minket a fájdalomnak, megteremtette az igaz és igaztalan örök alapját, melynek formáját a magán- és közérdek ezer különböző módon változtathatja meg. Igaz, hogy a magán- és közérdek formáját a magán- és közérdek határozza meg, lényege azonban független ettől... Nekem úgy tűnik, hogy a szerzőnek nincsen fogalma arról, amit az egész világmindenségre vonatkozó becsületességen értünk. Értelmetlen szót csinál belőle, ami semmiképpen sem esett volna meg, ha tekinthetbe veszi, hogy az, aki inni ad egy szomjas embernek és enni az éhezőnek, bárhol a világon becsületes ember, és hogy a világra vonatkozó becsületesség nem egyéb, mint amaz egyetemes jótékonyági érzés, mely nem lehet sem hamis, sem csaló. (Reflexiók Helvétius „A szellemről” című könyvéről, 1758 i. k. 478. o.)

Van tehát egyetemes erkölcs, mely az emberiség egészét felölelő jótékonyági érzésen nyugszik, ám kérdés, hogy hogyan lehetséges az ezekből levezethető erkölcsi ítéletek megalapozása, ha nem a hegyi Beszéd magasztos elveiből indulunk ki, hanem a „fizikai emberből”, melyben bírvágy és kéjvágy könnyen kimutatható, de az egyetemes emberszeretet eszméje elenyészlik; a többé vagy kevésbé racionális érdekkalkulációra való képesség talán fellelhető, ám az egész emberiséget átfogó önzetlen tettek motívuma megtalálhatatlan.

Diderot, „A fiziológia elemei” szerzője, többször megpróbálkozott az erkölcsi érzék kvázi-anatómiai helyének meghatározásával: *Hevétius cáfolatában* pl. a rekeszizmot teszi meg a különleges morális szenzibilitás testi székhelyének. Valahol léteznie kell egy ilyen fiziológiai lokalizáció lehetőségének, mivel a különböző korok és a különböző kultúrák „szellemi” szférájában nem lelhetjük fel az erkölcsi elvek univerzális érvényességének nemcsak forrását, de érvényesíthetőségüknek feltételeit sem:

„Hogyan? ha Malabár partjainál laknék, lemészárolnám gyermekem, mozsárban összetörném és zsírával bedörzsölném magam, hogy sebezhetetlenné váljak? Meghajoljak a népek minden szörnyűséges szokása, embertelen örülete előtt? Emitt kiherélném fiamat, hogy rabszolgának jobb áron adhassam el, amott lábbal tipornám lányomat, hogy abortáljon? Megint másutt zülött kicsapongásaimnak és féltékeny örütemnek feláldoznám herélt férfiak és bebörtönzött asszonyok százait? (Részlet az 1767-es *Szalomból*, i. k. 478. o.)

Az etikai relativizmus szélsőségesen szörnyűséges példatára (melynek főforrása feltehetően közös a kortársi gondolkodóknál, mivel ugyanazon etnográfiaiak tartott tényeket sorolják fel, akár elborzadva, mint Diderot, akár önelégülten, mint az egyetemes erkölcs lehetetlenségének empirikus bizonyítékait, mint Holbach és Helvétius, La Mettrie és Sade márkí) Diderot-nál is a jogi pozitivizmus, a konvencionális logikájával korrelál. A konkrét közösségek tekinthetők „törvényesnek”, szokásjogi normáik-

nak megfelelően mindeme az európai ember számára szörnyetteknek minősülő cselekedeteket, ám az individuális/morális felelősség kérdése fel sem merülhet a kollektív szabályozók e rendszerében; ahogy Hobbes Leviatánjában a szuverén „viszi el a balhét” (feltehetően csak a túlvilágon) a természetjogi moralitással ellentétes parancsolatokért, akképpen a törzsi társadalmakban is a tradíció a felelős azokért az embertelen törvényekért, melyek be-nem-tartására a tradicionális közösség tagja nem is gondolhat.

„Ha választanom kell, hogy jó polgár vagy rossz ember leszek-e, inkább jó polgár akarok lenni, mivel egy társadalom tagja vagyok, s nem elszigetelt egyed. Magánjócselekedetim kizárólag hozzám tartoznak; a törvény dolga az, hogy feleljen az általa előírt gonoszítottaimért.” (uo.)

Mindazonáltal előrelátható, hogy a „parancsra tettem” amorális álláspontja nem Diderot végső szava e kérdésben. Vannak „transzkulturális” etikai normák, az emberre, mint emberre jellemző erkölcsi érzületek, tehát lennie kell az ezeket megalapozó, nem kultúra- és korfüggő szervezeti bázisnak is (organizmuson értve az ember biológiai konstitúcióját). Az erkölcsi eszmék nem történelmi-társadalmi, nem empirikus eredetét kutatva egyetlen biztos bázishoz juthatunk el: én így érzek, bennem vannak ilyen nem környezeti hatásra, nem tanulás vagy indoktrináció révén belémkerült erkölcsi érzületek, melyeket ha akarnék, sem tudnék kitépni lelkem legmélyéről – s ez az egyetlen remény arra, hogy a külső környezet, a társadalmi pressziók és repressziók sem képesek kiirtani az emberből az erkölcsi érzéket, a minima moraliát. Ez az etikai pillanatszolipszizmus azonban nem megoldás arra, hogy miképpen tekinthetem másokra nézve kötelezőnek, normatívnak a bennem kétségkívül meglévő erkölcsi érzületet? Két univerzálós princípium biztosan kizáratik Diderot-nál az erkölcsi normák szükségszerűségének garanciái közül: a közvetlen isteni intervenció (pozitív vallási kinyilatkoztatás), illetve a politikai vagy kulturális közösség pozitív törvénye vagy történelmi tradíciója. Így csak az alig kétségesebb naturalista megoldás marad, a normatív természetfogalom süppedős talaja, az ember vitathatatlanul meglévő biológiai-természeti azonosságból való levezetése az erkölcsi elvek egyetemességének és szükségszerűségének.

„Én... Mi vagyok én? Egy ember... De mi az ember? Egy állat?... kétségkívül, ám a kutya is állat, a farkas is állat. Azonban az ember sem nem farkas, sem nem kutya. Milyen pontos meghatározást adhatunk a jó és a rossz, a szép és a csúf, a helyes és a helytelen, az igaz és hamis fogalmának az ember előzetes fogalmi meghatározása nélkül?... Ám ha az ember nem tudja meghatározni magát, minden elveszett. Hány filozófus volt, aki a legegyszerűbb megfigyelések mellőzésével a farkas morálját alkotta meg az ember számára, ami éppoly ostoba, mintha a farkasok számára emberi erkölcsöket írnánk elő! Minden lény a saját boldogságát kívánja, ám az egyik lény boldogsága nem azonos a másikéval... Az erkölcsöt tehát nem az egyed, hanem a faj keretei határozzák meg. Mi a faj? Egyformán szervezett egyedek sokasága. Hogyan? A szervezet lenne az erkölcs alapja?... Úgy hiszem.” (Részlet az 1767-es *Szaklomból*, i. k. 479. o.)



Az ember fizikai felépítésében, biológiai konstitúciójában azonban nem minden filozófus találta meg az ember „elidegeníthetetlen” erkölcsi természetének alapját: La Mettrie ember-gépe illetve Helvétius gyönyör-kalkuláló masinája épphogy minden normatív, *par excellence* erkölcsi elem kiiktatását jelenti az ember fizikai természetéből. E felfogás naturalista nihilizmusával vitatkozván Diderot morálfilozófiája az erkölcsi normák érvényességének általános és szükségszerű jellegének bizonyítására olyan elemeket importál, melyet önnön materialista természetfilozófiája alapján csupán a metafizikai költészet körébe utalhatna. A törvények naturalisztikus-amorális illetve jogpozitivistá-konvencionalista felfogása ellenében a tradicionális természetjogi tanításhoz fordul, a Természeti Törvény univerzalizmusának transzcendens garanciái nélkül.

„A törvények nem adhatnak nekünk fogalmat az igazságosságról, én inkább úgy vélem, hogy a törvények feltételezik az igazságosság változatlan fogalmát.” (*Helvétius cáfolata*, i. k. 537. o.)

Az erkölcsi aprimus fogalmi kereteit súroló jusznaturalizmus legfontosabb hozadéka Diderot számára a szabadság érzületének kiirthatatlan volta. Helvétius kedvenc példája a nevelés (a legszélesebb értelemben vett környezeti hatások) mindenhatóságának illusztrálására a zsarnokság nyomására minden emberi méltóságáról megfélemező, az erkölcsi ellenállóképességet totálisan elvesztő népek sorsa. Diderot kétségbeesett polémiája e tétellel inkább patetikus, mint argumentatív:

„A lelkek legmélyén megmarad a szabadság érzülete, mely csak nagyon lassan halványul el, s még a zsarnokok szolgái is felismerni kényszerülnek magukban ezen érzületet, s nem tudják megtagadni tiszteletét a rabszolgorsba taszított népek fiaiban...” (i. m. 543. o.)

A másik fontos funkciója a természetjogi normáknak a tulajdonjognak a pozitív jogi konvenciótól, a történelmi tradícióktól független, elidegeníthetetlen emberi jogként való garantálása. Diderot egyértelműen Locke liberális felfogását választja Hobbes Leviatánjának logikája és az ezt folytató rousseau-i szerződéselmélet ellenében:

„Meggyőződése, hogyha egy vadember, aki még minden társadalmi konvenciótól érintetlen, felmászik a fára gyümölcsöt szedni, majd arra jön egy másik vadember, és megkaparintja az előbbi fáradozásainak gyümölcseit és elmenekül szerzeményével, ez utóbbi éppen meneküléseivel ismeri be, hogy tudatában van annak, hogy tettével igazságtalanságot követett el, amint az első vadember felháborodása is ezt fejezi ki... Úgy hiszem, hogy mindkettőjüknek van valami előzetes fogalma a munkával szerzett tulajdonról és birtoklásról, úgy vélem, hogy a két vadember – anélkül, hogy szavakkal ki tudná fejezni – ismeri azt az eredeti törvényt, amely az emberi cselekedetek szabályozója, s amely eredeti törvényt az írott jog csupán értelmezi, kifejezi, szentesíti.” (547. o.)

Egy ilyen a történelmi tényekhez, társadalmi konvenciókhoz képest „apriori” jogfogalom nélkül még azt sem mondhatnánk, amit Hobbes és Helvétius, valamint Rousseau *A társadalmi szerződésben*, hogy „Az igazság lefektetett törvények létét feltételezi”, mert mindig feltehető „de mi az igazság” kérdése, amennyiben nem a lefektetett törvények előtt létező természetjogi normaként határozzuk meg az igazságot, melynek nem külső tényeknek kell megfelelnie, hanem a bennünk lévő, velünk született és kitörölhetetlen igazságosság-érzet diktátumainak. Túl ezen az absztrakt jogfilozófiai szinten, nagyon is konkrét kritérium-szerepe van Diderot-nál a szabadság-érzet és a tulajdon-tisztelet természetjogi normaként való felfogásának. A kultúrák különfélesége (kiváltképp a szexuális szokások sokfélesége), a vallások ellentétes, sokszor nevetesges ceremóniai semmiféle erkölcsi problémát nem okoznak addig, amíg az európai értelemben vett szabad individualitás jogait, a gondolat és a tulajdon szabadságán alapuló „természetes” rend alapjait nem veszélyezteti. A személyi szabadság e biztos bázisát nem csak a tradicionális tekintélyuralmak támadják, hanem az új kollektivistáknak is (a kortársi kommunisztikus utópiák mellett Diderot ide sorolja Rousseau *Társadalmi szerződésének* közakarát-konceptióját is). A közérdek kollektivisták felfogása, a közjó szupraindividuális hiposztázálása az ember tudatosságon alapuló „elidegeníthetetlen” szabadságjogát veszi vissza, mely minden egyes individuum számára az egyéni élettervek tudatos-szabadon választott meghatározását garantálja. A köztulajdonon alapuló társadalmakban, „miképp a szerzetesrendekben, csak egyetlen fej gondolkodhat, csak egyetlen érdek létezhet”, egy ilyen közösség akkor és csak akkor maradhat fenn, ha megöl minden individualitást, ha kiirt minden egyéniséget – írja Politikai töredékeiben. Márpedig az emberi nemnek kvázi természetontológiai tulajdonsága, az európai embernek meg elidegeníthetetlen történelmi vívmánya, hogy nem uniform egyedekből áll, mint a közösség érdekét az egyforma részérdekek pusztító addíciójával azonosként, attól megkülönböztethetetlen természeti adottságként meghatározó állatfajok (méhek, hangyák) esetében (már a *Leviatán* is ezzel a különbséggel magyarázza, hogy az emberi egyedek között nincs, nem is lehetséges természeti harmónia). A természetjogi érvelésnek, az „elidegeníthetetlen” szabadságjogokra hivatkozó fordulatoknak minden szellemi szépsége és magasztos moralitása mellett van egy alapvető logikai gyengesége: nem tud, vagy nem akar különbséget tenni között, hogy az emberi jogok sérelme az abszolút uralkodó vagy vallási közösség részéről milyen értelemben lehetetlen: nem sértheti meg ezen elidegeníthetetlen szabadságjogokat, mert valamely metafizikai-morális akadály miatt nem képes rá, vagy nagyon is meg tudná sérteni, el tudná idegeníteni etc., csak ez erkölcsileg elítélendő. A zsarnokságnak azon permanens kísérletét, hogy kiirtsa az emberekből az erkölcsi ellenállást, mintha az első moralitáshoz sorolná Diderot-t.i. ez lehetetlen:

„Olyan nemzet, melyben a bűnt tisztelik és az erényt megvetik, nem létezik és nem létezhet soha, ezt egyetlen zsarnok sem képes elérni.” (555. o.)

Másutt viszont azt írja, hogy a „jóléti államot” biztosító despotizmus, azaz az elidegeníthetetlen szabadságjogokról való lemondásért cserébe materiális biztonságot adó zsarnokság két-három nemzedék után képes kiírtani a népből „az ellenzékiesség szent jogát”, mely nép pusztá állatsordává alacsonyul – csak azt várja el vezetőitől, hogy „kövér legelőkre hajtsák”, mi végre a *jus resistendi*, amíg bőviben van az ennivaló? Az erkölcsi ellenállás és a szellemi szabadság embert-konstituáló „természetjogi” attribútumai tehát megsemmisíthetőek, ahogy Helvétius „Embere”, a környezeti hatások mechanikus eredőjeként előállított fizikai érzőképességre redukált szubhumán szintű lény esetében, s csak az lenne a különbség Helvétius és kritikusa között, hogy az előbbi ezt tekinti az ember természetes állapotának, míg Diderot az emberi természet, a természet-adta emberi méltóság tragikus elvesztéseként-lealacsonyodásaként éli meg a politikai (vagy egyéb) zsarnokság által átprogramozott, jogfosztott ember lehetőségének elgondolását. Diderot végső válasza a *Természeti törvényt* megverselő Voltaire-ével rokon: az igazságosság fogalmát nem változtathatja meg az igazságtalanság evilági dominanciája, az erény eszméjét az erkölcstelenség empirikus ténye:

„Azt mondják, hogy van egyetemes erkölcs, és én is osztani akarom e véleményt: azonban az általános erkölcs nem lehet valami helyi, egyedi ok következménye. Az egyetemes erkölcs ugyanaz volt végig az elmúlt idő folyamán, s ugyanaz lesz az eljövendő időkben, tehát alapját nem alkothatják a mindig változó vallási vélemények, a más- és más formában megjelenő helyi szokások.” (*Egy filozófus irattárcájából kizsökölt lapok*, i. k. 204. o.)

A vallási vélemények, az etno-kulturális szokások összemérhetetlen különféleségével Diderot a „fizikai okok állandóságát” állítja szembe; ez az ellentpont akkor és csak akkor lehet a morális világ szilárdságát megalapozni képes fix pont, ha normatív fogjuk fel a fizikai változatlanságot, azaz Hume tiltása ellenére „van”-ból vezetünk le „legyen”-t. Az emberi természet fizikai adottságai metafizikai, sőt morálteológiai attribútumokká lényegülnek át, a biológiai szükségletek természeti impulzusa morális motívumokká nemesül:

„Mégis minden embernek egyazon fogalma van az igazságosságról, a jóságról, a szánalomról, a barátságról, a hűségről, a háláról és a hálátlanságról, ugyanazok a fogalmai a bűnről és az erényről. Hol kereshetjük az erkölcsi ítéletek ezen egyöntetűségének forrását, mely az egymásnak ellentmondó nézetek és változékony vélemények közepette ilyen állandó és ennyire általános? Csakis valamely állandó és örök fizikai okban lelhetjük fel azt. És hol található ilyen ok? Magában az emberben, a különböző emberek szervezetének hasonlóságában, az emberi organizmus ama egyöntetűségében, mely egyazon szükségleteket, egyforma fájdalmakat és élvezeteket vált ki, s amely szervezet ugyanazzal az erővel és ugyanazon gyengeségekkel jár.” (uo. 85. o.)

Az emberi nemnek ezem *more fiziologico* bizonyított erkölcsi egysége nem csak azt implikálja, hogy kontingensek, elhanyagolható esetlegességek a kulturális különféle-ségek, az eltérő történelmi hagyományokban megtestesülő szokáserkölcshelyi ellent-mondások, hanem hogy – az egyéb előítéletekkel, vallási véleményekkel, nemzeti el-fogultságokkal egyetemben – kiküszöbölhető (esetleg kiküszöbölendő) akadályt jelentenek az emberi nem egyetemes társadalma, a kizárólag az univerzális-racionális természeti törvénynek alávetett Ész Állama realizálásakor. Condorcet, az enciklopédis-ták emberjogi utópiájának legőszintébb híve és mártírja, el is jutott ezen konzekven-cia levonásához:

„Egy jó törvénynek a világ minden táján egyformán jónak kell lennie, ahogy a helyes osztás eredménye is ugyanaz Amerikában és Afrikában, Európában és Ázsiában.”  
(Megjegyzés Montesquieu „Törvények szelleme” című művéhez)

Amit nem tudtak – talán nem is akartak – megvalósítani a világvallások, azt könnye-dén realizálhatja a világkereskedelem, mely kölcsönös – bár konkurens – érdekek szö-vevényével egyesíti előbb Európát, majd ennek bázisán, innen kiindulva az egész vi-lágot. A történelmi tradíciók, a vallási világképek különbözősége lényegtelen helyi folklórrá válik a haszonelvű kalkuláció kizárólagosságában hívő racionális rendben – ezért a szabadpiaci alapon álló kereskedelmi államok között kizárt a háborúskodás, nem humanitárius okokból, hanem mert minden háború tiszta ráfizetés. Benjamin Constant szerint a győztes háború is nagyobb veszteséggel jár, mint egy vesztes keres-kedelmi ügylet...

Diderot, Condorcet és Kant a filozófiai filantrópia és az univerzális racionalitás több illúziójával övezték a világbéke garanciájaként felfogott „globalizáció”, egységes világ-piac témáját, de az értelmes érdek-kalkuláció, mint az európai egység – elsősorban „közös piac” – alapja, közös vezérmotívumuk:

„Európa, a földgolyó egyetlen világrésze, amelyre tekintetünket szegezni kell, úgy lát-szik túlságosan is szilárd és túlságosan állandó alakzatot nyert... Olyan társadalmi vannak, amelyek csaknem egyformán népesek, felvilágosultak, kiterjedtek és féltékenyek... Úgy érzem, az embereknek nincs többé más kívánsága, mint hogy ott-honukban élvezhessék a gazdagságot és a biztonságot... A cserekereskedelem szelle-me szinte mindenütt egyeduralkodóvá vált Európában, s oly szellem ez, mely a ma-gánemberek fejét kizárólag spekulációval tömi tele, a mindenre kiterjedő haszon számíttatásával, ugyanakkor a béke barátja, a köznyugalom bázisa e szellemiség. Kereskedő nemzetek szemében a háború pusztító tűzvész, mely mindnyájuknak csak kárt okozhat.” (Politikai töredékek, i. k. 231. o.)

Diderot szerint azonban a háború heroikus témáival nemcsak a hőseposz tűnik el Európa kulturális palettájáról, de kivész minden, az embertől emberfeletti erőfeszítést kívánó vágy, minden magasztos szenvedély, mely túlmutat a magánérdek racionális

kalkulációján. Nincs többé gyilkos féltékenység – de önfeláldozó szerelem sem, a hozam- és veszteségszámításon kívül még a kalandvágy is kivész az emberekből. A befektetés/nyereség kalkuláló automata túl kockázatosnak ítél minden nagyobb érzelmi beruházást – ahogy Mandeville már a század elején kiszámította, hogy mennyivel rentábilisabb, ha többen tartanak ki egy kurtizánt, mintha az urak ragaszkodnak különbejáratú szeretőikhez.

„Ha megkérdeznék tőle, hogy mivé lesz a filozófia, az irodalom és a szépművészet ott, ahol a kereskedő társadalmak nyugodalmas működése a meghatározó, mely társadalmak számára egy sziget felfedezése valamely új árucikk behozatalát jelenti, egy új gép felfedezése egy új iparág létesítését, egy új földrészt meghódítása egy új kereskedelmi kikötő megépítését jelenti, s amely számára a világ legfontosabb kérdése a kereskedelmi mérleg alakulása, visszakérdeznék, hogy vajon ezekben a tárgyokban mi az, ami tűzbe képes hozni a lelkeket, emelkedetté tehetné a szellemet, lelkesedést olthatna az emberi képzeletbe? Alkalmas lehet-e egy kereskedelmet nagyban úzó személy arra, hogy egy eposz hőségé váljon? Nem hiszem.” (i. m. 232. o.)

Az enciklopédista Diderot, a modernitás moráljának, a technikai civilizáció fejlődésének harcos híve a rousseau-i kultúrpeessimizmust is túlszárnyaló borús hangulatban írta *Politikai töredékeit*: Lengyelország felosztását követő esztendőben, a „felvilágosult despotákból” és az értelmes érdekkalkuláció etikájából való kiábrándulás mélypontján. Sohasem volt a nemzeti hagyományok, a kulturális sajátosságok szakrális tiszteletének híve – mint minden francia felvilágosító, feltehetően kissé ekvivalensnek tekintette a felvilágosodás eszméinek diadalát a francia kultúrfölény európai elismertetésével – ám az Újvilág őslakosságát csaknem teljes egészében kiirtó kapzsiság, az arany kultuszának a tradicionális vallási kultuszoknál is kegyetlenebb következményei, Diderot szerint elérték azt, amit a hagyományos zsarnokságok soha nem tudtak megvalósítani: elpusztították az egymásra uszuló kultúrákat képviselő emberek lelkében az együttérzés örök és elpusztíthatatlan motívumát.

„Éppen most, midőn az igazságosság szelleme és az emberiség elvei minden európai gondolkodó számára az erkölcsi elmékedések központi témájává váltak, s az erkölcsi ítéletek általánosan elfogadott, változtathatatlan szabályává” menti fel az európai közvélekedés azt, aki „köztudottan barbár eszközökkel” tömeggyilkosságtól sem visszariadva fedez fel és foszt ki egy új gyarmatot, s amit a vallási fanatizmus kegyetlenkedéseiből már nem fogadna el Európa, azt nyereségvágyból lelkiismeretfurdalás nélkül elfogadni kész. A filozófiai humanizmus a bűrvágy tobzódásával szemben tehetlenebb, mint Néró kegyetlen keresztényüldözései vagy a spanyol inkvizíció rémtettei idején – lévén a gyarmatosítás kegyetlenkedéseiben mindenki bűnrészes, mert minden európai nemzet haszonélvezője. A kapzsiság „globalizációjánál” talán még a tradicionális (és tradicionalista) elzárkózási politika is jobb, mondja kétségbeesetten Diderot, aki egész életében a tudományos/technikai racionalitás elterjesztéséhez fűzte az európai szabadságeszmény világméretű elterjedésének reményét:

„Miből áll a mi állítólagos bölcsességünk? Mi ez az arany, mely elveszi tőlünk a gonosztett felismerésének lehetőségét, mely megfoszt minket a bűn borzadályától, attól, hogy visszarettenjünk a kiontott vér látványától? Jól tudom, hogy mennyi előny származik a nemzetek közötti csere általánossá válásából, a gazdaság világméretű növekedését elősegítő kereskedelemből, abból, hogy legyen az emberi munkát egységesen értékelő, a világ minden pontján elfogadott jelkép. De fel kell tennem a kérdést, hogy vajon nem nyernénk-e többet azzal, ha a nemzetek elszigetelődnének egymástól, bezárkóznának a határaik közé és történelmi tudatlanságukba, semmint, hogy megmérgezzék magukat minden pusztító szenvedély legszilajabbikával, az arany utáni vágyal?” (i. k. 234. o.)

Rousseau egész életműve mintha erre a nyilvánosan soha ki nem mondott diderot-i kérdésre adott hatalmas DE IGEN lenne. A szokások szentségét a filozófiai reflexió ellenében hangsúlyozó *Bevezetés a Nárcisszushoz* a népek közötti érintkezést s bűnök terjesztéseként kárhóztató soraitól a *Művészetekről és a tudományokról* szóló *Értekezés* vitájában virtuálisan felállított akasztófaig, melyre az első európai embert húznák fel, aki Jean-Jacques képzeletbeli királyságába be akarná hurcolni a haszonelvűség minden járványnál pusztítóbb európai eszméjét; az Európától való elszigetelődes alkotmánytervezetét, melyet a lengyelek számára készített, s mely szerint „egy lengyelnek húszéves korában nem szabad olyannak lennie, mint más európai ember, mert teljes egészében lengyelnek kell lennie”, Rousseau azt hirdette, hogy az emberiség természetes állapota az összemérhetetlen etno-kulturális közösségekbe való bezárkózás, az idegen, a másik, a ‘máság’ megvetése, melynek a legjobb módja az, ha meg sem ismerjük a másik kultúráját. Mert a megismeréstől a megkívánásig oly rövid az út, s ez csak az eredeti nemzeti karakter elvesztéséhez vezethet, mely Európa torz egységének alapja Rousseau szerint:

„Ma már nincsenek többé franciák, angolok, németek, spanyolok, oroszok, ma már csak európaiak vannak. Mindenütt ugyanazok az ízlések, ugyanazon szenvedélyek, egyazon erkölcsök, egyforma bűnök, mivel egyetlen nemzet sem nyert sajátos nemzeti arculatot kizárólagos nemzeti intézmények által.” (*A lengyel kormányzatról*, O. C. III. k. 975. o.)

Az emberi nem egysége, az egyetemes erkölcs ontológiai bázisa nem csak, hogy nem adott Rousseau-nál, haenm történelemteleológiai feladatként is elfogadhatatlan számára (ahogy azt Condorcet fejti ki *Az emberi szellem történelmi fejlődéséről* írt művében: az európai – görög credetű – szabadságeszmény és racionalitás világméretű elterjedése teremti meg az emberi szabadságjogok egyetemes deklarációján és a természettudományos-matematikai racionalitás bázisán a virtuális világköztársaságot és a világpolgárt, mint az emberi nem reprezentánsát ill. örök *condition humaine*-jét). Aból az antropológiai kiinduló tételből, hogy a természeti állapotban nincsenek természetjogi erkölcsi normák – ebben az állapotban az emberek „sem jók, sem rosszak”



nem lehetnek (lsd. *Az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről*, 1775) – Rousseau szerint az következik, hogy nincsenek és nem is lehetségesek az emberiségre mint olyanra mindig és mindenütt érvényes erkölcsi normák – azaz Diderot „Természetjogi” cikkének erőszakos okoskodója mind a történelmi jog bázisán (mely csak az erősebb jogát prezentálja), mind a természeti állapot természeti jog nélküliségében (mely semmiféle jogot, tehát semmiféle jogtalanságot nem ismer) verhetetlen.

Ez lenne *Az emberi nem egyetemes társadalmáról* szóló Rousseau töredék logikája, melyet eredetileg *A társadalmi szerződés* nyitófejezetének szánt, ám a direkt Diderot-i polémiát kihagyta a végső változatból (vagy mert a személyes barátság megszakadása után nem akarta ilyen éles filozófiai polémiával tovább terhelni viszonyukat, vagy – s ez a valószínűbb magyarázat – mert minden természetjogi normativitás ennyire radikális elvetésével még a szerződéselmélet konzekvencionizmusa sem alapozható meg). *Az emberi nem egyetemes társadalmának* az „állítólagos világpolgárok” által elképzelt fikciójával a konkrét etno-kulturális közösségek kultusza áll szemben, mely boldog-barbár népek nem ismerték az emberiség absztrakt fogalmát, az emberiség elvont eszményét, csak a törzsre kiterjedő „MI” meghitt közösségét és minden más elvtű morálját, valamint az „ŐK” ellenségképét: „Az idegen és az ellenség szavak szinonímák a legtöbb régi népnél.” (i. m. 616. o.)

Az emberré válás folyamata nem *via individuum* – emberi nem halad, hanem az elszigetelt (s kényszerű érintkezés esetén egymással ellenséges) törzsi társadalmak kialakulása révén; ezen, a közös vérségi kötelék és az életmód közösség által összefűzött kollektív entitáshoz kapcsolódva válunk morális lénnyé, erkölcsünk bázisa, eredete, és egyetlen konkrét referenciája a konkrét etno-kulturális közösség. Ergo erkölcsi normáink nem ismernek „transzkulturális” kötelezettségeket: csupán közösségünk tagjaival szemben kötnek az erkölcs elvei, azon kívül értelmezhetetlenek vagy kifejezetten károsak. Hűség, hála stb. vagy közösségkonstituáló erők, vagy közösséggellenes absztrakciók, mint pl. az egyetemes emberszeretet elvei.

„Általános társadalmat csupán a különös társadalmak nyomán képzeljük el, a kis köztársaságok megalakulása után gondolunk az emberi társadalomra; igazából csak azután kezdünk emberré válni, hogy már honpolgárok lettünk. Amiből láthatjuk, hogy mit kell gondolnunk az állítólagos világpolgárokról, akik a hazaszeretetet az emberi nem iránti szeretettel kívánják igazolni.” (uo.)

A Diderot-féle egyetemes erkölcs-felfogással, az enciklopédisták technicista-racionalista univerzalizmusával való szakításnak nem az *Értekezések* vehemens kultúr-kritikája, még csak nem is *A társadalmi szerződésről* komunitárius demokrácia-felfogása az igazi határköve, hanem a késői alkotmánytervezetek etnocentrikus és Európa-ellenes nemzetfogalma. Igaz, már a *Társadalmi Szerződésben* is olvashatjuk, hogy „az igazi köztársasági nem lehet keresztény”, mert az egyetemes emberszeretet krisztusi ideálja összeegyeztethetetlen a köztársasági étosszal, amely a kizárólagos hazaszereteten alapul, és

az *Emil* filantróp filozófusai, hazátlan kozmopolitái is „csak azért szeretik a tatárokat, hogy szomszédjaikat szabadon gyűlölhessék”, a totális elvetésével csak az 1760-as évek második felétől találkozhatunk, talán a sokkszerű angliai út tanulságaként. Az emberiség egységének eszméje keresztény idea, tehát ezen eszme elvi elutasítása csak a keresztény karitás kategorikus elvetésével kezdődhet – mint arra már *A társadalmi szerződés*-nek a hazaszeretetet az emberbaráti érzülettel szembeállító passzusa is utalt. A pozitív ellenpélda Mózes, a zsidó elzárkózás, a piedesztálra emelt partikularitás prófétája.

„A kereszténység természeténél fogva egyetemes vallás, amely semmi kizárólagos jelleggel nem bír, semmiféle lokális elvet nem ismer el, ami inkább megfelelne az egyik, mint a másik nemzetnek. Isteni alkotója minden egyes embert magához ölel szent emberszeretetébe, mely nem ismer határokat, az egész emberi nemet egyesíteni vágyik a testvériség kötelékében.” (*Lettres écrites de la Montagne* O. C. III. 704. o.)

E sorokat a polgárháború küszöbén álló genfi polgártársainak írta Rousseau: a követendő paradigma nem Jézus Krisztus szeretetvallása, a zsidó és a görögök közötti különbséget eltörölni vágyó univerzalisztikus kultusz, a görög kozmopolisz követője, hanem Mózes törvényalkotó tevékenysége, mely megőrzi a nép kiválasztottságtudatát, és sehol másutt és senki másra nem érvényes erkölcsiség kialakításával tette valósi parancsolattá nemcsak az idegen istenek befogadásának tilalmát, de az idegen szokások elutasítását is, ezzel mindörökre megakadályozván a zsidó nép keveredését más népekkel, az eltérő erkölcsi felfogás megtűrését saját hazájában, illetve a saját tradíció feladását, ha idegenbe kényszerült:

„Hogy megakadályozza népének a más népekkel való keveredését, olyan erkölcsöket és szokásokat kényszerített a zsidó népre, melyek lehetetlenné tették a másokkal való keveredést; túlhalmozta őket nehézkes, kirívó rítusokkal, megkülönböztető ceremóniákkal, egyszóval mindent megtett azért, hogy a zsidók örökre idegenek maradjanak a többi nemzet között; s a testvériségnek mindama köteléke, melyet saját népének tagjai között font, megannyi korláttá válik a más népekkel való érintkezés folyamán, minden szent szokás megannyi akadály a népek keveredése útjában, szinte lehetetlenné teszik a másokkal való kapcsolatokat kialakulását is.” (*Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, O. C. III. 957. o.)

A francia felvilágosodás filozófiája úgy oldotta meg – vagy legalábbis úgy próbálta megoldani a kulturális és az ennél fontosabb etikai relativizmus versus természetjogi univerzalizmus dilemmáját, hogy az egyetemes Értelem ítélőszéke előtt kvázi megsemmisítette az irracionális szokások, az értelmetlen tradíciók szubsztantív létét. Látszólag fokozta le az etno-kulturális különbségeket, az (európai) értelem számára értelmezhetetlen rítusokat és virtusokat. Voltaire vadembere a párizsi felvilágosult szalonok széplelkű szónoklatainak fordulataival magyarázza meg kedvesének, hogy mennyivel ésszerűbb és természetesebb minden fölösleges és irracionális ceremónia nélkül

összefeküdni – jó is az intrika, amint a világi és egyházi méltóságok áldását kérik frigyükre: itt azonban a katolikus konvenció íratik le irracionális helyi szokásként – miként Montesquieu Perzsa leveleiben is – a széplelkű és még szebb testű indiánunk képviseli az egyetemes emberi értelem természetes fényét. Az egyetemes erkölcs, az univerzális észelvek érvényességét legfeljebb színezik, de semmiképp sem módosítják a helyi hagyományok, a szokáserkölcs szigora vagy szaturnáliája: „az” emberi standard és általános szükségszerű, mint minden természetjog „quod semper ubique” érvényes; a konkrét közösségek különféleségét ha elítélni nem is, de megítélni mindenképp ennek alapján kell. Mint a fenti példa is illusztrálja, a norma nem mindig európai eredetű, de az európai típusú racionalitás képes normaként megfogalmazni: Diderot Tahitiban természetes emberként viselkedő szerzetese Párizsba vissztérve visszaveszi a csuhát, de csak ő képes a szexualitás szabadságát adó élményt a természetes norma kategóriájában kifejezni; a tahitiak „nem tudják, csak teszik”.

Rousseau ezt az egyetemesség-igényt kívánja látszattá lefokozni, ennek abszurditását akarja kimutatni: a megmaradó morál csupán a nemzeti (etnikai) identitás-tudat vállalása lehet, a törzsi típusú elzárkózás erkölcsisége, az idegengyűlölet ősi erénye, mely felfogni sem képes, hogy más népek másfajta gyakorlata normatív lehetne az etno-kulturális közösség számára. A barbárság boldog állapotában (Az értékezés az egyenlőtlenség eredetétől kezdve ez a legharmonikusabb emberi létfeltétel Rousseau szerint) nem is létezik igazából reflektált kulturális különbség: a törzs szokásrendszerén kívül egyszerűen nics élet számukra, az ismeretlen élet nem élet, ha kényszerérintkezés során megismerni kényszerül a más, megveti, mielőtt megfertőzhetné. Még kevésbé létezik egyetemes erkölcsi norma, univerzális mérce, mely morálisan megítélhetné az eltérő és elvileg összemérhetetlen szokásrendszereket.

A Korzika szigetét fizikailag elhagyó korzikai politikailag és morálisan megszűnik korzikainak lenni, ahogy a lengyel nemzeti szokások szakrális tiszteletében nevelkedő lengyel húsz éves korára megszűnik embernek lenni:

„Fent kell tartani vagy vissza kell állítani a régi szokásokat, és megfelelő új szokásokat kell kialakítani, melyek kizárólagosan lengyelek. Ezek a szokások legyenek bár morálisan közömbösek, vagy akár rosszak is bizonyos szempontból, mindig azon előnnyel járnak, hogy a lengyelekben ébren tartják a szülőföld iránti szeretetet és természetes viszolygást váltanak ki belőlük az idegenekkel való keveredés iránt.” (i. m., O. C. III. 962. o. az én kiemelésem – L. M.)

A „multikulturalitás” ama formája, mely a más kultúrák tiszteletét, sőt szeretetét az egyetemes emberi jogok korrelátumaként kezelte volna, ismeretlen a francia felvilágosodás filozófusai számára. Az univerzalisztikus gondolkodók is idegen elemként kezelték a nemzeti-kulturális különféleség tényét, minden bizonnyal megtűrendő egzotikumként (mert mindent megtűrték, ami nem bizonyult emberellenesnek), folklórként el is fogadták, de önértékként kezelni nem tudták és nem is akarták. Mottójuk

Montesquieu híres mondata volt: „szükségképpen vagyok ember s véletlenszerűen vagyok francia” (s ha létezett számukra egyetemes kultúreszmény az feltehetően francia volt, de éppen nem a nemzeti sajátosságok miatt, hanem az „általános emberit”, vagy legalábbis az egyetemes európai leginkább reprezentáló racionalitása azaz, nemzetekfölötti attitűdje folyományaként). A nemzeti kultúrák „inkommentturábilis és irreducibilis” különféleségét felfedező Rousseau (és Herder) viszont azt nem tudták elfogadni, hogy létezik, létezhet olyan univerzális mérce, „transzkulturális” normarendszer – jelesül az emberi jogok tisztelete – melynek alapján minősíteni lehet a konkrét kulturális közösségeket – no nem kultúrájuk minősége, hanem mondjuk az emberi méltóság tisztelete, a nők megbecsülése etc. alapján. És a humán minimumát megsértő közösségi kultuszokat akkor is el lehetne ítélni, ha ezek az illető nép legszentebb történelmi tradícióját alkotják, szakralizált szokásaik leglényegéhez tartoznak. Condorcet a szabad individualitás, racionalitás és morális autonómia görögökkel kezdődő fejlődését az emberi szellem fejlődésével azonosította: Európának a világtörténelmileg modellértékű nem azért normatív az egész világ számára, mert fehér vagy keresztény, hanem mert jogrendszerében az emberi jogok feltétlen tiszteletét proklamálja, és gondolkodásának normája a racionális bizonyítási kényszer, a tekintélytiszteletet és tradíció-kultuszt nem ismerő természettudományos racionalitás, a matematikai demonstratív tudás. Az igazi kihívást nem az jelentette az emberijogi univerzalizmus számára, hogy vannak más kultúrák, melyek még nem jutottak el az emberi méltóság tiszteletének kulturális szintjére, hanem annak proklamálása, hogy az emberi jogok egyetemes-ségének elve is csak egyike (még csak nem is legáltalánosabbika) a versengő kulturális szervezőelveknek. Hogy Európa a morális autonómia, a kritikai racionalitás kétezereöttszáz éves fogalmaival éppoly partikuláris folklórja a multikulturális világnak, mint a Malabár partjainál állítólag kiherélt-felhízlalt majd megsütött gyermekek talán csak európai szemmel szörnyű szokása. Voltaire-t parafrázálva: ha nincs is egyetemes érvényességű emberijogi norma, fel kell találnunk.